



من قضايا التصوف في موشحات أبي الحسن الششتري

محمد محبوب محمد عبد المجيد: أستاذ مساعد (أ)
كلية التربية جامعة أم درمان الإسلامية
(جمهورية السودان)

ثمة إجماع بين الدارسين على أن فن التوشيح أندلسي المنشأ، وأنه قد حلق في معظم آفاق الشعر، كما أنه انسجم مع معظمها مما أغرى المتصوفة باقتحام عالم الموشحات والإفادة منه في نشر الفكر الصوفي بين يدي العامة. ولمّا لم تقم دراسة - على حد علمي - حول قضايا التصوف في موشحات الصوفي الفذ أبي الحسن الششتري، وجدت نفسي مهبطاً لبحث قضيتين من قضايا التصوف عنده، هما الألوهية والحقيقة المحمدية، فضلاً عن كشف إمكانية فن التوشيح في التعبير عن الفكر الصوفي ذي النزعة الفلسفية، ومدي نجاحه في تبسيطه.

الحقيقة المحمدية، وختمنا البحث بأهم النتائج التي توصلنا إليها، فضلاً جاء هذا البحث في: تمهيد ومحورين. أما التمهيد فعرضنا فيه سيرة صاحبنا ومراحل حياته. وفي المحور الأول تحدثنا عن قضية الألوهية والعلاقة بين الرب والعبد، أو الله والعالم. وفي المحور الثاني بحثنا قضية عن ثبت بالمصادر والمراجع.

التمهيد:

حياة الششتري

ولد أبو الحسن علي بن عبد الله الششتري في قرية ششتري في قرية ششتري التي كانت ترقد هانئة مطمئة على وادي آش سنة 610هـ. أما أصله فأغلب الظن أنه عربي الأرومة، صميم النسب من قبيلة نمير على حد قوله¹.

نشأ وشاحنا في أسرة كبيرة ومرموقة، فقد روي ابن ليون "أنه كان من أبناء الأمراء وأولاد الوزراء"¹، ولا شك أنه اختلف إلى الكتاتيب منذ نعومة أظفاره، أو ربما اتخذت له أسرته من يتعهده بالتربية والتعليم على عادة الأسر العريقة. وليس بين أيدينا شيء عن طفولته، أو معارفه ومصادر ثقافته، لكننا نستخلص من ديوانه الذي بين أيدينا أنه كان يحفظ القرآن الكريم، ويلم بعلوم العربية، ويحيط بعلوم الفقه والحديث. أما شبابه فلا يختلف عن لداته من المترفين أو أصحاب اليسار، وهم في الغالب يعبون كؤوس الهوى ويمتصون رحيق الحياة ويعبثون في الأودية والمنتزهات.

وينعته ابن عجيبة الحسني "بالوزير"². والحق أنا لا ندري أية وزارة تبوأ، ومتى وأين، وهل قبل تصوفه أم بعده؛ إن أخباره ضئيلة بصورة تكاد تجعل الأفق أمامنا مسدوداً. أما فيما يتعلق بتصوفه، فيقول المرحوم النشار: "وفي إحدى رحلاته إلى بجاية حضر حلقة المدينية - أتباع أبي مدين الغوث التلمساني - وهناك لزم مجلس القاضي ابن سُرّاقة وأخذ عنه التصوف. وكان من المحتمل أن يبقى مدينيّاً طيلة حياته لولا حادث معين غير الاتجاه الروحي الباطني له، وهو لقاءه بابن سبعين"³. ونحن إذ نتفق مع النشار في أن أبا الحسن بدأ مدينيّاً ثم انتهى سبّعييّاً، فإننا نخالفه في بعض ما رمى إليه:

أولاً - كان لقاء الششتري بابن سبعين سابقاً للاقائه بتلاميذ أبي مدين، ويؤكد ذلك ما رواه ابن الخطيب من أن أبا الحسن حينما "أراد المشايخ قال له ابن سبعين:

إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين، وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إلي⁴. ونستخلص من هذه المقولة أمرين:

(1) في قوله (أراد المشايخ) يعني بداية انضوائه في سلك التصوف.

(2) وفي قول ابن سبعين له (قَسِيرٌ) تخيير بين اتجاهين، اتجاهه واتجاه أبي مدين، فلو كان يعلم بمدينيته لتركه على ما هو عليه. أو لقال له: عدْ إلى شيخك. إذا كان لقاءه بابن سبعين قبل معرفته بتلاميذ أبي مدين.

ثانياً - لا نتفق معه في أنه تلقى التصوف على يد ابن سُرَاقَة ببجاية سنة 648هـ⁵، فالمعروف عن القاضي ابن سُرَاقَة الشاطبي مكوثه في بلاد الشام زمناً طويلاً حتى إذا أجازه السُّهَر وَرَدي عاد راجعاً إلى مصر وتولى فيها مشيخة الحديث، وظل بها لا يفارقها إلى أن اخترمته المنية. فأكبر الظن إذاً أن يكون أبو الحسن التقاه في القاهرة لا في بجاية كما يقول المرحوم العلامة د. علي سامي النشار، وذلك بعد سنة 642هـ أي تاريخ أوبة ابن سُرَاقَة إلى مصر.

لم تكن المدينية كافية لتخليصه من شكه أو الوصول به إلى عين اليقين، فاضطر العودة إلى ابن سبعين لعله يجد عنده بغيته؛ إذاً على يد ابن سبعين انتقل صاحبنا من التصوف السني إلى التصوف الفلسفي. ويظل في كنف شيخه زمناً طويلاً، كان خلاله تلميذاً نجيباً ومريداً مخلصاً ومتصوفاً فذاً، مكتفياً من دنياه بقطعة خبز جافة تقيم صلبه، وشربة ماء فاترة تقيه أو أم الحياة.

وتحترم شيخه المنية " فينفرد بالرياسة والإمامة على الفقراء والمتجردين"⁶، ويبدو أنه بلغ شأواً عظيماً فقد كان "يتبعه في أسفاره ما ينيف عن أربعمائة فقير"⁷. ويؤثر عنه أنه "كان كثير الترحال، دائم التطواف"⁸، ولا يكاد يضع عصاه في بلد زمناً؛ فقد "نزل غرناطة وأقام في رباطها، وهبط مكة وحج حجات"⁹، كما يمم وجهه شطر الشام، وفيها التقى الصوفي الكبير النجم بن

إسرائيل، ودار بينهما حديث جعل النجم - فيما بعد - ينتقل من الإيمان بوحدة الوجود إلى الوحدة المطلقة. ويرجح محقق الديوان أنه شارك في الحروب الصليبية¹⁰ ونحن لا نميل لهذا الرأي لعلتين: الأولى متعلقة بأبي الحسن، والثانية مرتبطة بطبيعة المتصوفة. أما فيما يتعلق بأبي الحسن فلم يشر أحد من مترجميه لذلك، فضلاً عن خلو نظمه الرسمي (الشعري)

والشعبي (الموشحات والأزجال) من أية دعوة للجهاد في سبيل الله. أما الثانية فما عرف عن المتصوفة من الانصراف التام عن الجهاد في سبيل الله مؤثرين عليه جهاداً آخر، سموه جهاد النفس. فأينا لا يتذكر أبا حامد الغزالي ونكوصه عن جهاد الصليبيين وانشغاله بقضايا الوجود والفناء والعدم. إذا نحن نطمئن كل الاطمئنان إلى انصراف الششتري ومتصوفة عصره عن الجهاد، فإن كان ثمة شيء قد فعله، فاعله الدعاء لهم في آخر الليل أو في حضرة من الحضرات. تظل الدنيا ترتفع بسفينة حياته مرة وتقذفها في اليم مرة، حتى إذا مرض بالشام عاد راجعاً إلى مصر، وفي قرية بالقرب من دمياط لفظ أنفاسه الأخيرة، "فحملة تلاميذه ومريدوه إلى دمياط فدفنوه بها، في يوم الثلاثاء الموافق السابع عشر من صفر سنة 668هـ".¹¹، "الموافق 16 أكتوبر 1269م"¹² عن ثمان وخمسين سنة.

مذهبه الصوفي:

مر أبو الحسن بتجارب صوفية عديدة، بدأها بحلقة تلاميذ أبي مدين الغوث، التي لزمها زمناً تمكن من خلاله الاطلاع على التصوف السني والارتشاف من ضربه، بل وممارسته على نحو عملي فذ. وأغلب الظن أنه - خلال هذه الفترة - كان منشغلاً ببعض القضايا الفكرية؛ مما دفعه إلى التماس كتب الفلاسفة والقدماء علّه يجد فيها بغيته. فكان أن اطلع على ما خلفه فلاسفة التصوف في المشرق والمغرب من كتب ونظريات على شاكلة الحلاج والشبلي وأبي يزيد البسطامي والغزالي من المشاركة، وابن قسي وابن مسرة من المغاربة. ويزداد صاحبنا قلقاً حتى إذا التقى ابن سبين انجذب إليه وتمسك بتلابيبه، بل

خضع له خضوعاً جعله يلقب نفسه بعبد ابن سبعين. ولعلنا نتساءل هل من المنطق بمكان أن ينتقل أبو الحسن من تصوف سني الصبغة إلى تصوف فلسفي صارم، كما يقول مترجموه. والحق أننا لا نقبل هذا الانتقال المفاجئ، بل نفترض مروره بمرحلة وسيطة بين المدينية والسبعينية، مرحلة تجعله مؤهلاً لاعتناق الوحدة المطلقة المتشددة فيما بعد. ويبدو أن قراءاته الفلسفية زادت حيرته وشكوكه، لاسيما فيما يتعلق بقضايا الوجود والفناء، فقرر البحث عن مذهب يريح عقله، ويصفد قلقه. كان مذهب محيي الدين بن عربي هو - فيما أتصور - المرحلة الممهدة لاعتناق السبعينية فيما بعد، وأغلب الظن أن يكون أديبنا قد اطلع على ما كتبه ابن عربي أو قابل تلاميذه، ففي موشحاته ما يدل على تأثره بنظرية ابن عربي في وحدة الأديان، يقول:

قل لي من الشيطان أو آدمأ	أو المَلَك ¹³
وَحَوًّا	أو الفَلَك
أومن نجا قل لي	أومن هلك
أو من سجد للشمس	أو للقمر
أومن عبد للنار	أو الحجر

فالמושحة تقترب من وحدة ابن عربي التي تسقط الحدود الفاصلة بين الأديان، بل تسوي بينها انطلاقاً من قوله بوحدة الوجود، الوحدة التي ترى أن الله هو الموجود الحقيقي، فلا ضير إذاً أن تعبد في دير الرهبان أو بيت النيران. ولا ضير أيضاً أن تعبد القمر أو الشمس كما يقول. ويبدو أن وحدة ابن عربي لم تبدد حيرته، إذ لا تزال تحتفظ بشيء من الإثنيينية (الحق والخلق)، الأمر الذي دفعه إلى الإيمان بوحدة غالية متشددة، وحدة تفوق "مذهب ابن عربي غلواً، في اعتبار الوجود واحداً، وسواء كان الواحد هو الله أو الإنسان فإنه واحد في مظهره وفي جوهره، وليس ثمة سواه"¹⁴، ونعني بذلك وحدة ابن سبعين المطلقة التي عكف عليها منظرًا لها وشارحاً لمبادئها حتى آخر عمره.

الألوهية:

شغل الإنسان بقضية الألوهية منذ عهد بعيد، وراح في كنهها، ما لبث أن التفت إلى العوالم المحيطة به محاولاً تفسيرها من جهة، ومتوسلاً بها في الوصول إلى الحقيقة من جهة ثانية، ولعل خير شاهد على حيرة الإنسان في بحثه الدؤوب وصولاً إلى الله خالقه قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام. قال تعالى {فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ} {76} فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ} {77} فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ} ¹⁵.

ويبعث الله رسله وأنبيائه لتبديد حيرة الإنسان وإخراجه من ديجور الباطل إلى نور الحق، ومن ظنون التعدد إلى يقين التوحيد. إن طرق الوصول إلى الله متعددة ومتباينة، فللفلاسفة طريق، وللفقهاء طريق، وللمتصوفة طريق، أما طريق الفلاسفة - أعنى فلاسفة الإسلام - فيعتمد على التوفيق ما بين العقل (الفلسفة) والنقل (الشرعية) وأما طريق الفقهاء فيتركز على ما جاء في القرآن الكريم، وما ورد في السنة النبوية المطهرة دون تشبيه له أو تمثيل، فهو كما وصف نفسه أن ليس كمثله شيء، ولا يفهم من حديثنا أنهم يلغون العقل، بل يقدمون عليه النقل. وأما طريق المتصوفة فيمزج بين مقالة الفقهاء (أهل الظاهر) ومقالتهم الخاصة (أهل الباطن) التي تعتمد على الذوق والكشف والمجاهدة. والحق أنه مهما تباينت الطرق، أو اختلفت الوسائل (العقل - النقل - الظاهر - الباطن) فإنها تقود في نهاية المطاف إلى إله واحد.

الوجود:

لا تأتي أهمية الششتري لكونه متصوفاً فذاً ووشاحاً مجيداً، بل لأنه اتخذ من الموشح وعاء فكرياً وماعونا أدبياً صبّ فيه مواجده وأذواقه، وحملته

آراءه وتجربته الروحية ونظرته للوجود والفناء، فعن طريق الموشح إذا استطاع أن ينشر أفكاره ويصدع بمقالته للجمهور؛ لذا لم يكن غريباً أن تبحث موشحاته قضايا أنطولوجية، ففي موشحته "وجود من قد وجدنا" تصوير فلسفي دقيق للوجود وبيان لتعدد وجهات النظر في تفسيره، يقول الششتري¹⁶:

وَجُودٌ مَنْ قَدْ وَجَدْنَا	عَنْهُ يَسْنِقُ
يَذَا قَالَ كُلُّ حَدٍّ	وَبِهِ صَدَّقُ
وَمَوْجُودُ الْوُجُودِ	سِرِّكَ الْحَقِّ
نَرَى ضَرْبَةَ لَازِمٍ	وَجُودُنَا تَرَاجِمُ

إن وجود الأشياء سابق على ظهورها في الوجود الكوني - كما يقول النشار - وبهذا يقول كل حد "أحد" ولا يفهم من هذا السياق - أعني قوله كل حد - أن هذا الأمر مقطوع به عند الجميع، بل هو مقصور على أهل الحقيقة (المتصوفة)، والدليل على ذلك مناقشته لآراء الفلاسفة التي تتكئ على مفهوم العلة والمعلول أو الحادث والمحدث:

وَقُلْ لِلْفَيْلَسُوفِ كَمْ ذَا تُسَلْسَلُ¹⁷
 لَا بُدَّ أَنْ تَقِفَ لَا بُدَّ أَنْ تُعَلِّلَ
 فَمَعْلُولُ الْحَدُوثِ وَجُودٌ لَوْ أَوَّلُ

وتقوده قضية الوجود إلى بحث قضية أخرى مترتبة عنها وهي فاعل الوجود أو خالقه:

بِذَا الْأَسْمِ عَلَيْكَ	بِاللَّهِ يَا عَاقِلُ ¹⁸
وَهَلْ يُنْكِرُ أَحَدٌ	لَوْجُودِ فَاعِلِ
ظَهَرَ سِرُّ الْخِلَافِ	بَيْنَ الْأَوَائِلِ
وَمَرْقُومِ الْأَرَاقِمِ	بِهِ يَشْهَدُ يَا نَائِمِ

حُرُوفُ هِيَ ذِي الثُّفُوسِ	تَجْمَعُهَا الْأَسْمَا
وَالْأَسْمَا وَالْثُّفُوسِ	اسْمُ الْمُسَمَّى
وَلَكِنَّ الْخِلَافَ	قَدْ جَاءَ فِي عَمَّا
كَمَا هِيَ فِي الطَّوَاسِيمِ	كُنُوزٌ لِلطَّلَاسِيمِ

وينتقل إلى الكون وَمَنْ كونه، ويشير إلى الخلاف بين الأوائل، ويقول: إن القرآن أو مرقوم الأرقام كما يسميه قد أفاض في هذه القضية ثم حسمها فيما بعد. ويثب كعاداته إلى بحث قضية البعث والنشور والخلاف الذي دار حولها. وفي قوله: (قد جاء في عما) إشارة إلى قوله تعالى: عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ (1) عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ (2) ¹⁹. ويحاول تفسير الاسم الأعظم معتمداً على التأويل الباطني أو على معرفته بعلم الحروف، وتعد موشحته (ألف بين لامين) من أجمل وأعذب ما أنتجه في هذا الاتجاه. يقول ²⁰:

أَلِفٌ بَيْنَ لَامَيْنِ	وَهَاءُ قُوَّةِ الْعَيْنِ
أَلِفٌ لَاهُوتُ الْأَسْمِ	وَلَامَيْنِ بِلَا جِسْمِ
وَهَاءُ آيَةِ الرَّسْمِ	تَهْجِي سِرِّ حَرْفَيْنِ
	تَجِدُ اسْمًا بِلَا أَيْنِ

فأبو الحسن يصف كل حرف من أحرف الاسم الأعظم (الله) بما هو لائق به ومناسب له؛ فالألف أول الاسم ولاهوته، بل منه تنبثق الألوهية يقول ابن عربي: (وليس الألف حرفاً من الحروف عند من شم رائحة من الحقائق، ولكن قد سمته العامة حرفاً، فإذا قال المحقق إنه حرف فإنما يقول على سبيل التجوز في العبارة، ومقام الألف مقام الجمع وله من الأسماء: اسم الله سبحانه وتعالى) ²¹. أما اللام فمنزهة عن الجسمية، ونقصد بالجسمية هنا خلوها من الإعجام (التنقيط) الأمر الذي يسهل عليها التحليق في السموات العلا دون مادة (نقطة) تجذبها نحو الأرض، وأما الهاء فينعتها بنعتين هما: آية الرسم وقوة العين.

ويطرح في القفل الثاني حرفين من الاسم، هما حرف اللام المشددة ليبقي على حرفين هما الألف والهاء، ويتبادر إلى الذهن سؤال: ما الذي دفعه إلى الإبقاء على الألف والهاء وطرح ما سواهما؟ والجواب: أن الألف - كما أشرنا من قبل - ليس بحرف، وإنما هو اسم الله العظيم ﷻ، كما يقول المتصوفة، وأما الهاء فهي حرف من حروف الغيب كما يقول ابن عربي، فلعله أراد أن يجمع الغيب إلى الغيب ليعلم أن سر الاسم الأعظم مكنون. وفضلاً عن سهولة ألفاظ الموشحة ورقتها، اختار لها الششتري بحرًا عذبًا وقافيةً طروبًا؛ فبحر الهزج أو صيغة (مفاعيلن مفاعيلن) تناسب حركة الدراويش الصاخبة في الحضرة، وأما حرف النون أو قينة الحروف - كما يقول المعري - ففيه غنة لطيفة قد تكون صالحة لاستفراغ مكنون النفس وخبيئ المشاعر. وينتقل إلى وصف الله تعالى بأسمائه وصفاته فيقول²²:

يا مَنْ بَدَا ظَاهِرٌ حِينَ اسْتَتَرَ
واخْتَفَى بَاطِنٌ مَّا ظَهَرَ

فمن أمعن النظر في ما كونه من أكوان، وما خلقه من خلق وأعيان، أدرك قدرته وعرف وحدانيته، فهو ظاهر وإن بدا باطنًا، وهو جلي وإن بدا خافيًا. يقول²³:

ظَهَرْتَ لَمْ تُخَفَ	على أَحَدٍ
وَغَبْتَ لَمْ تَظْهَرْ	لِكُلِّ حَدٍ
فَأَنْتَ هُوَ الْوَاحِدُ	بِلا أَحَدٍ
وَاحِدٌ بِلا ثَانِي	تَحْقِيقُ خَبَرٍ
مَا زَادَ عَلَى الْوَاحِدِ	مِنْكَ ظَهَرٌ

الفناء:

تظل الثنائية مسيطرة على الإنسان بصورة لا يكاد يخرج منها ليعود إلى أحاديته التي كان عليها، والمقصود بالثنائية هنا ثنائية تكوينه، تكوينه من

عالمين، أرضي وسماوي، فالروح سماوية المنشأ، والجسد أرضي التكوين. ولما كانت الروح دوماً في توق وشوق شديدين إلى الأوبة، الأوبة إلى الأصل الذي كانت عليه، فمن الأفضل لها أن تبدأ بالتجرد عن كل ما يربطها بالجسد أو العالم الأرضي، فلا رغبات إذا ترغّب فيها، ولا ميول تميل إليها، ولا بواعث تتجّه نحوها، بل تظل تتخلص من الأغيار حتى تغدو شفاقة خفيفة قادرة على التحليق، ومن ثم يسهل لها أن تتصل بالجمال الأزلي، أو ما يعرف بالفناء، يقول السراج: "والفناء هو ذهاب القلب عن حس المحسوسات، وهو يحصل تدريجياً عن مراحل خمس: الأولى - ذهاب من الدنيا والآخرة بورود ذكر الله، الثانية - ذهاب حظه عن ذكر الله تعالى عند حظه بذكر الله تعالى له، الثالثة - فناء رؤيته ذكر الله تعالى له حتى يبقى حظه بالله، الرابعة - ذهاب حظه من الله برؤية حظه أي حظ الله، الخامسة - ذهاب حظه برؤية حظه لفناء الفناء"²⁴. فالفناء - إذاً - إقصاء للجانب الأرضي ودعوة للاندماج في العنصر السماوي، أو استعادة الإنسان للجزء الإلهي الذي فقده من قبل، يقول الجنيد: "إن النفوس البشرية كانت موجودة قبل أن تتصل بالأبدان وكانت في وجودها على اتصال مباشر بالله"²⁵. يقول أبو الحسن مصوراً فناءه عن الأغيار:

سِرُّ سِرِّي يَلُوحُ فِي أَمْرِي فافهموا يا أولي الله خبري²⁶
هُوَ كُلُّ وَحَرْفِهِ مَعْنَى ذاك حبي وليس لومتي
وَلَهُ اسْمٌ مُحَمَّدٌ عَيْنَا فافنى فيه واخرج عن الغير
مَا لَوْ شِئِيهِ فِي مُحْكَمِ الدُّكْرِ

وليس من شك أن فناءه فيه هو عودة إلى الأصل النوراني الذي خلق منه، ففي الفناء - إذاً - ينتفي عنصر الزمان والمكان، وتمحى عن الفرد أهواؤه، وتنتفي حظوظه الدنيوية ويشعر بحلمه قد تحقق، يقول²⁷:

شَفَعِي يُمَحِّي فِي وَحْدَةِ الْوَتْرِ وَشُمُوسِي أَنَا بِهَا بَذَرِي

خمرى تشرب في ديري دون ثاني ❀❀❀ بين نوح ويقظة
فان فيها يبدو ❀❀❀ ملكي وسلطاني
حيث نفنى عن الغير ❀❀❀ ثم يبدو لي السر من سري
ويقول إن الفناء غاية الدين، فالمرء يدع كل شيء سواه:

فالفنا هو غاية الدين إن نمت فموتني يحييني من البعد²⁸

ويترقى في مراتب الفناء مرتبة مرتبة إلى أن يصل المرحلة الأخيرة أو مرحلة
فناء الفناء كما يقول السراج، ففيها يشعر بذاتيته التي كانت تتأرجح بين قبض
وبسط أو بين ظهور وخفاء، يقول²⁹:

فافنى عن فناك وترقى لمقام أنت منه
فاذا حققت ذاتك وانتفى بآدي صفاتك
قف على طور سناتك واجعل الوجود حياتك
وافنى به حتى تكنه

إن الفناء صورة "فذة لموت الإرادة الإنسانية وخضوعها للإرادة الإلهية
تحركها كيف تشاء"³⁰. وهذا عينه ما قصده بقوله: (وافنى فيه حتى تكنه)،
أما قوله (اجعل الوجود حياتك) فإشارة إلى قول الحلاج: إن المحبة هي علة الوجود.
إن الوصول إلى المطلق والفناء فيه أمر عسير، فمن أراده فعليه أن يصبر
على التدرج في مراتب التوحيد والترقي في سلم الكمال، عليه أن يحرر نفسه من
رغباتها المادية أو عالم الجسوم على حد تعبيره:

إن خلعت يا طالب الفقير³¹ عالم الجسوم مع عالم السر
بذاك نغنى الخلق والأمر ينجلي لك الاسم في الحين
وترى امتداد الكاف والثون، من المبيدي

ويرتبط بموضوع الألوهية عنده - توسلاته للواحد الأحد وتمجيده له وتضرعه له بأن يدنيه منه، ويرقيه مكاناً عليّاً، وأن يزيل عنه الحجب الصفيقة، ويطوى عنه الأسداف، يقول³²:

يا عَظِيمَ الشَّانِ	أنت مولاي حَقّاً
جُدْ لي بِالْإِحْسَانِ	واجلي لي الحَقّاً
فأرى مكاني	في المقام الأرقى
بارتفاع الحُجُبِ	بعدما قد آمنت
فَأَفُزُّ بِالْقُرْبِ	لا إله إلا أنت

وفي موشح ثان يبتهل ابتهالات تذكرنا شعراء الزهد:

أَنْتَ رَبُّ الْكَوْنِ وَحَدَّكَ³³ وَالكَرَمَ وَالْجُودُ عِنْدَكَ

مَا تَشَاءُ أَفْعَلْ يَعْبُدُكَ أَنَا عَبْدٌ وَأَنْتَ مَوْلَى سَيِّدِي أَهْلًا وَسَهْلًا

والأبيات مع بساطتها التعبيرية صادقة ومؤثرة، إنها ابتهال للواحد الأحد الذي لا يشاركه أحد وحدانيته، ولا يزاخمه أحد ملكه، فالكرم منه، والجود عنده، والمشية بيده والألوهية له، والعبودية لعباده، وقوله: (سيدي أهلاً وسهلاً) تعبير جميل يوحي بالخضوع والاستسلام التام لقضاء الله وقدره. وتتدثر موشحاته في التعبير عن علاقة العبد بربه أو الله بالعالم برؤى فلسفية، رؤى قوامها الوحدة المطلقة التي تقول "بألا موجود إلا الله، فهو واحد في مظهره، وواحد في جوهره، وليس ثمة سواه"³⁴. يقول:

يا مَنْ يُرِيدُ يَرَى الْإِلَهَ	يَنْظُرُ جَمِيعَ الْمَوْجُودَاتِ ³⁵
صَامِتٌ وَنَاطِقٌ وَجَمَادٌ	مِنْ حَيَوَانٍ وَمِنْ نَبَاتٍ
فِي كُلِّ شَيْءٍ يَرَى الْإِلَهَ	مِنْ غَيْرِ حُلُولٍ وَلَا جِهَاتٍ

فهو يرى الله في كل شيء، في الصمت والنطق، في الجماد والنبات، إنه ينبثق من كل شيء في الوجود، فلا شيء سواه، إنه الحق والخلق، الصمت والنطق. فالوحدة المطلقة تُسوَّى بين (الأنا) و(الهو) وتُسَقِطُ كل الحجب والأسرار لتقول شيئاً واحداً، هو: أن الوجود واحد وما سواه وهم:

الحُبُّ أَفْئَانِي وَكُنْتُ حَيٌّ مَذْ نَظَرْتُ عَيْنِي جَهْرًا إِلَى³⁶
أنا قد فَشَا سِرِّي بِلا مَقَالٍ وَقَدْ ظَهَرَ عَيْنِي بِذا المَثَالِ
تَرَى وُجُودَ غَيْرِي مِنَ المَحَالِ

وبهذا المنطق يغدو الكل واحداً، وما سواه خيال فيه، فالحب والحبيب والمحبوب واحد، أو كما قال أبو يزيد البسطامي من قبل: "الكل واحد في عالم التوحيد".

يقول أبو الحسن³⁷:

وَكُلُّ مَنْ دُونِي خَيَالٌ فِي مُتَحَدُ المعْنَى فِي كُلِّ حَيٍّ
أنا هو المحبوب وأنا الحبيب والحُبُّ لِي مِنِّي شَيْءٌ عَجِيبٌ
واحد أنا فافهم سرّاً غريباً

وفي الوحدة المطلقة يستوي الفناء والبقاء، الوجود والعدم، أو قل ربما يكون الفناء صورة للبقاء، أو قل هو البقاء نفسه:

ما عَزَّةٌ ما لَيْلَى ما الْخَيْفُ ما الْحَطِيمُ³⁸
ما فِي الْوُجُودِ إِلَّا إلهنا الْقَدِيمُ

إن ليلى وعزة والخيف والحطيم تعيينات ومظاهر متعددة لحقيقة واحدة، أو لموجود واحد في الجوهر، هو الله سبحانه وتعالى. يظل أبو الحسن مؤمناً بمقالة ابن سبعين، معتقداً فيها أشد الاعتقاد، فها هو ينقل أقواله إلى فنه التوشیحي:

لَيْسَ إِلَّا أَيْسُ إِلَّا قَدْ جَمَعْتُ الْآنَ شَمَلًا³⁹

والشطر السابق يحتج مقالته ابن سبعين المشهورة بأن "ليس إلا الوجود المطلق"⁴⁰ أو ما يعبر عنه بالأيس فقط". ويكرر في موشح ثان المقولة نفسها:

فَمَ عَظَّمَ اللَّهَ الواحد العالي⁴¹
مَا تَمَّ إِلَّا هُوَ قُلْ يَا هُ

وعلى هذا النحو مضى الششتري مردداً لأقوال شيخه ملتزماً بأفكاره في غيبته وشهوده.

الحقيقة المحمدية:

يميز فلاسفة المتصوفة بين محمدين، محمد القديم ومحمد الجديد، أما محمد الجديد فيقصدون به النبي الكريم ﷺ، وأما القديم فيرمزون به إلى الحقيقة الكلية التي كانت كامنة ومنجدة بين الماء والطين، ثم نبذت كمونها وارتأت الظهور والانبثاق إلى الوجود المعين. ويستندون في ذلك إلى أثر قديم، فقد روي "أن النبي ﷺ سئل، متى كنت نبياً؟ فقال: كنت نبياً وآدم بين الماء والطين، وروي أنه قال: وآدم منجلد في الطين"⁴². وأغلب الظن أن هذا الحديث هو من أغرى العلاج فيما بعد للقول بنظرية الحقيقة المحمدية التي تقول باستباق الوجود المحمدي للخلق والتكوين، يقول العلاج: "ليس في الأنوار نور أنور وأظهر من القدم سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم؛ لأنه كان من قبل الأمم"⁴³. ويفهم من كلام العلاج أن لمحمد وجودين، وجوداً قديماً (الحقيقة الكلية أو الروح الإلهي) ووجوداً جديداً (النبي الكريم ﷺ).

يمكننا القول إن نظرية الحقيقة المحمدية كانت وليدة القرن الرابع الهجري في الغالب الأعم، وإن أول من صدع بها العلاج، ثم انتقلت عدواها فيما بعد

لفلاسفة التصوف، وبذلك نخالف الأخ الدكتور مخيمر صالح، الذي يقول: "إن الحقيقة المحمدية إسلامية النشأة، وإنها كانت على أيام النبي ﷺ" ⁴⁴ يقول الششتري:

صَلُّوا يَا كِرَامَ	على المصطفى أحمد نبينا ⁴⁵
اسمُهُ فِي الْقَدِيمِ	من قبل أن يكون ماء ولا طين
وَلَا كَانَ إِمَامَ	وَلَا كَانَ إِنْسٌ وَلَا شَيَاطِينَ
مِنْ مِسْكِ الْخِتَامِ	تاجُ الْأَوْلِيَاءِ عِزُّ السُّلَاطِينِ

والأبيات تشرح بصورة مباشرة نظرية الحقيقة المحمدية، وتقول - كما قلنا سابقاً - إن لمحمد وجوداً قديماً. ويلج عليه المعنى نفسه فيكرره بصورة أخرى قائلاً ⁴⁶:

هُوَ هُوَ مُحَمَّدُ الْأَعْلَى هُوَ أَوَّلٌ وَآخِرُتِلَا
حَرْفُهُ ضَرْبٌ فِيهِ حَرْفُهُ مِثْلًا*⁴⁷

لم تكن موشحات الششتري الصوفية مجرد كلمات يرددها المنشد ويتراقص على نغماتها المرید، بل هي تجربته الحقيقية، وصورة حية وصادقة لمعاناته وعذاباته، ولهفته في الوصول إلى المطلق والفناء فيه، لذلك لم يكن غريباً عليه أن يعدد طرقه وينوع مسالكه في سبيل تحقيق غايته ومبتغاه. فأحياناً يلجأ إلى المجان وشاربي الخمر متخذاً من خمرهم رمزا للحقيقة المطلقة. فالخمر والحقيقة قديمان أزليان، بل يسبقان الكون وتكوينه، يقول الششتري:

قَبْلَ كَوْنِ الزَّمَانِ	وُجُودِ السُّكْرِ ⁴⁷
أَسْكَرْتَنِي يَدَانِ	لِلْهَوَى وَالْخَمْرِ

والأبيات تغير على قول أبي نواس بقدّم الخمر وأزليتّها:

ذُخِرَتْ لآدَمَ قَبْلَ خَلْقِهِ فَتَقَدَّمَتْهُ يَخْطَوَةُ الْقَبْلِ⁴⁸

ومهما يكن من أمر، فثمة فرق وبينونة بينهما، فخمراً أبي نواس - أو من تَقَبَّلَهُ من شعراء الخمر - جزء من حياته أو تركيبته النفسية، بينما هي عند الششتري - أو غيره من المتصوفة - فرمز للحقيقة ولإشراقها في النفوس الزكية. فليس توقدها أو اشتعالها ضوءاً حقيقياً، بل هي قبس روي تتنظره النفوس المتلهفة للحق ورؤية النور:

كَأْسُ خَمَرٍ تَجُولُ نُزَّهَتْ عَنْ جِنْسِ⁴⁹

فهي فَهْمُ الْعُقُولِ وحياءُ الْأَنْفُسِ

لَمْ يُحَدِّدْ لِسَانَ وَصَفَهَا بِالْحَصْرِ

تظل الحقيقة المحمدية متقلبة بين الأنبياء في هيئات مختلفة وأعراض متباينة، كأن تتبدى لموسى عليه السلام في جانب الطور، ولعيسى عليه السلام في براء السقيم:

لَا حَتَّ وَلَا حَ الثَّوْرَ فِي اللَّيْلِ الْبَهِيمِ⁵⁰

ومن نورها كان نُورُ الْكَلِيمِ

وعيسى صار يُبْرِي بها السَّقِيمِ

فجوهر الخمر أو الحقيقة واحد ثابت لا يتغير، بينما تتغير أعراضه وتتبدل، فقد تكون نوراً يضيء طريق العارفين، أو قبساً ينير عتمة الروح. إذاً ليست الخمر مجرد نشوة عارمة يعقبها سكر، وإنما هي الحقيقة الكلية التي تهفو إليها النفوس، وتتجه نحوها العقول والأفئدة. ويضيف إلى الخمر عنصراً من أهم عناصرها، وهو الساقى:

طَابَ نُقْلِي وَشَرَّابِي وَحَيِّبِي اعْتَنَى بِي⁵¹

فَاعْذُرُونِي يَا صِحَابِي	فِي سَجُودِي وَاغْتِرَابِي
خَمْرَةٌ رَقَّ شَذَاهَا	كُلُّ نُورٍ مِنْ سَنَاهَا
قَامَ سَاقِيهَا وَنَادَى	اجْعَلُوهَا احْتِسَابِي
أَنَا سَكْرَانٌ مِنْ هَوَاهُ	لَيْسَ لِي رَاحٌ سِوَاهُ
كَلَّمَا نَادَيْتُ يَا هُوَ	كَانَ لَبَّيْكَ جَوَابِي

وفي الأبيات تصوير دقيق لبيئة الخمر وما بها من نُقل وشراب ومنادمة، فالخمر فاح شذاها فأراح النفس، وأضاء نورها شعاعاً فأثار القلب وأزاح عتمة الروح. أما الساقى فقد شغل المحب(الثلث) وأخذ لبه ومجامع قلبه لدرجة جعلته لا يشعر بأحد سواه، حتى إذا ناداه أجابته نفسه لفرط حبه وجواه. وليس من شك أن الساقى هنا رمز للذات العليا. ويقول: إن الحقيقة خمر ولا كأس، وإن الوصول نشوة ولا سكر:

شَرِبْنَا مُدَامَةً بَلَا آئِيَهُ فَلَا تَحْسَبُوا عَيْنَهَا آئِيَهُ⁵²

ومثلما يوفق في اختياره للألفاظ والمعاني التي تشرح المعاني وتقربها للمريدين يوفق في اختياره لموسيقاه فبحر المتقارب يناسب الإنشاد الديني العنيف، فصيغة فعولن المتقاربة الخطى الهادرة الوقع تشاكل الحركة الجنونية التي يقوم بها المتصوفة في الحاضرة، كما أنها تتناسب هتافاتهم وصرخاتهم وقت جذبهم وصرعهم. ويعمد في معظم تصويره للخمر (الراح) على المزج بينها وبين الروح:

دَارَتْ عَلَيْكَ الْأَقْدَاخُ يَرَوِّجُ وَرَاحُ⁵³

فَعُجْ عَلَى الْخَمَّارِ يَخْلَعُ الْعِذَارُ

وحقاً أن ثمة علاقة قوية بينهما، فكلاهما من مادة لغوية واحدة "روح"، وكلاهما رهين بالقدح، وكلاهما يعتمد عليه في تحقيق غايته(النشوة

عند المجان والحقيقة عند المتصوفة)، وكلاهما يُشعر بلذة الانتصار. فالراح (الخمير) إذ ترتقي بشاربها (أو مريدها) من الأرض (عالم المادية) إلى السماء (عالم الطهر والنقاء) فإنها تنتهي به إلى السعادة والبلهنية (الروح). فالروح والراح إذا يلتزمان حركة دائبة تبدأ من أرض الحس وتنتهي بأرض المعنى، ولعل هذا ما دفعه إلى اختيار الأفعال الدالة على الحركة والدوران في تصويره على شاكلة (عج، دار، درت)، كذلك نلاحظ إلحاحه على تكرار المطلع "دارت عليك الأقداح بروح وراح" في كل قفل من أقفال الموشحة، وكأنه يقرر أن الروح والراح موجودتان في قدح واحد، فسواء ارتشفت منه الحقيقة أو الرحيق فأنت في ظمأ سرمدى، أو أن القدح شبيه بقلب الإنسان وروعه، فسواء ألقى فيه الخمر الحقيقية أو الخمر المجازية (طلب الحقيقة) ولعل التأويل الأخير ينسجم مع مذهبه القائل بالوحدة المطلقة التي لا تميز بين الحقيقة والمجاز، بل تجعلهما شيئاً واحداً. ومثلما بحث عن الحقيقة بين كؤوس المجان، فما هو يترد إلى العشاق والمحبين لعله يجدها بينهم:

لا يوصلني أتسلى	لا ولا بالهجر أنسى ⁵⁴
ليس للعشقي دواء	فاحتسب عقلاً ونفساً
إنني أسلمت رُوحِي	في الهوى معنىً وحساً
ما بقى إلا التفاني	حبذا في الحب تحيي
إنني بالموت راضٍ	هكذا حال المحب

وتتوسل الأبيات بعناصر لغوية عديدة لتبليغ خطابها، مثل تكرار اللاءات، والميل إلى الألفاظ الدالة على الخضوع والاستسلام (أسلمت، احتسب، التفاني) والإكثار من حرف السين "احتسب، حسى، أسلمت"، وللاخير دور لا يجحد في إحداث الوسوسة ورسم مشاعر القلق وبيان حالة الاضطراب. وأحياناً يعبر عن وجده بألفاظ واحدة يعمل على إبدال مواضعها وعكس ترتيبها أو ما يعرف عند البلاغيين بالعكس والتبديل، مثل قوله:

يا حبيبي بحياتك 55 يحياتك يا حبيبي
 رِقْ لي وانظر لحالي أنت أدري بالذي بي
 أنت دائي ودوائي فتَلَطَّفْ يا طيبي

ونلاحظ أن غايته تتجاوز التبادل والتناوب إلى غاية أسمى، هي ترسيخ المعنى وتوكيده. وتفيض الأبيات بالركة والسهولة وكأننا أمام أمواه مناسبة:

كلما قلت بقربي 56 تنطفي نيران قلبي
 زادني الوصل لهيباً هكذا حال المحب

وتتميز صورة المحب بشيء من الغرابة، ففي السطر الأول يقول: إن القرب يطفئ لهيبه، ثم يرتد ليقول: إن الوصل يزيده لهيباً، لقد حيرنا معه فمتى ينطفئ ظمأه؟. بوصل أم بهجر؟. إن الحب الصوفي مثله مثل الحب العذري، فكلاهما ينشد الوصال ويبتغي اللقيا، وكلاهما يأتمر بأوامر المحب وينتهي بنواهي، وكلاهما خال من الرغبة الإنسانية الجامحة. إنه حب نقي صاف طاهر، لا يكاد يمس الأرض إلا في خوف ووجل شديدين، لكن مع ذلك يبقى بينهما فرق، فالعذري يميته اللقاء وتبعته الفرقة، أما الصوفي فهو لا يهدأ ولا يستقر، قريباً أو بعداً. يقول أبو الحسن⁵⁷:

هل لهيامي ودائه من دوا
 رماني رامي يسهم قوس النوى
 خلوا ملامي فالجسم واهي القوى
 والدمع يجري من كل عين عيون
 من طرف ساهر قد أسهرته الشجون

فقد رمي حبيبه بسهم النوى فأدماه، وألّم بجسمه فأنحله وأضناه، وأجرى دمه عيوناً وطرفه شجوناً. وللمحب أمارات يعرف بها وإشارات تدل عليه،

منها، أن يحتمل جفاء المحب وظلمه، غيابه ومطلّة، وألا ينظر لسواه حتى لو أهمله وغض الطرف عنه:

يا مُدَّعي الحُبِّ أَمَا تَسْتَجِي تَنْظُرُ بِالْعَيْنِ إِلَى غَيْرِنَا⁵⁸
يا فانيّاً لو كُنْتَ عَاشِقاً لم تُبْصِرْ إِلَّا الْوَاحِدَ الْخَالِقاً
لو كُنْتَ فيما تَدَّعي صَادِقاً ما أَبْصَرْتَ عَيْنَكَ إِلَّا أَنَا

إن الوصول إلى الحب الخالص أمر عسير وغير متيسر، فسبيله وعر المسالك، كثير العثار فدونه أشواك ومجاهدات وعوائق. ويشتكى وشاحنا الكبير من الحب وآفاته- على حد تعبير ابن حزم- ونعني بها الرقيب الذي يعمل على مغافلته والهروب منه بغية اللقاء بالمحبيب والرشف من ظلمه وثغره:

أَنَا مُذْ غَابَ رَقِيبِي زَالَ عَنِّي الْعَنَاءُ⁽⁵⁹⁾
وَتَجَلَّى حَبِيبِي وَبَلَّغْتُ الْمُنَى
سَقَانِي طَبِيبِي مِنْ شَرَابِ الْهَنَاءِ

ويستعير من البيئة الأندلسية رمزاً من رموزها الاجتماعية ليلبسه مسح التصوف:

إِذَا نَخَلُو بِمَحْبُوبِي نَغِيبُ عَنِ الْوُجُودِ⁽⁶⁰⁾
أَنَا نَسْرَخُ فِي بَسْتَانِي فِي رِيحَانٍ وَطِيبٍ
وَتَمَّ تَبْرَحُ أَشْجَانِي وَنَظْفَرُ بِالْحَبِيبِ

والمقصود به هنا، الريحان، "فهو رمز عند المحبين، وخاصة عند المرأة الأندلسية التي تعتقد بأنه يقرب الزوج"⁽⁶¹⁾، ولهذا اتخذ رمزاً للواصل والقرب من الحبيب، أو لأنه- مثل حبه- لا ينقضي زمانه ولا ينتهي أوانه. ويستعير أسماء العشاق المعروفين تعبيراً عن حبه من جهة، وخدمة لمعانيه الصوفية من جهة أخرى:

لَيْلَى الْمُنَى تُجَلِّى
فَمَنْ لَهَا (62)
نَظَرٌ وَقَلْبُوا أَخْلَى
وَلَهَا بِهَا
حَتَّى يَرَى لَيْلَى
يَنْظُرُ لَهَا
لَدِيهَا وَالْأَشْبَاحُ
صَارَتْ غَمَامُ
قَيْسُ بِهَا صَرَحَ
وَفِيهَا هَامُ

ويفهم من السياق أن المقصود بليلى وقيس العاشقان المعروفان للذان تطارحا الهوى زماناً دون أن يظفرا بطائل، ولكن الحق غير ذلك، فليلى - هنا - رمز للحقيقة الكلية التي ينشدها كل صوفي، وقيس - كما يدل معناه اللغوي - رمز للشدة والمعاناة التي يجدها المحب الصوفي في الوصول إلى غايته. ويشير في موشحة أخرى إلى اختباء معانيه خلف أسماء العشاق:

وَكَمْ نُمُوهُ يَحُبُّ لَيْلَى
وَحُبُّ سَعْدَى ذَا وَذَاك (63)

إذا كانت غاية المجنون (قيس) الوصول إلى ليلى (المحبوبة)، فإن غاية الصوفي الحق هي الوصول إلى المطلق والاندماج فيه. فغاية الوصول - إذا - هي العنصر المشترك بين طالبي الحق (الصوفي) والخلق (المجنون). وبهذا نستطيع أن نقول، إن الصورة قد اقتربت من المرید لدرجة أصبح فيها معنى الوصول مادياً لا تجريدياً. وتؤرقه صورة الحقيقة، ويرهقه التماس وسيلة تعينه في شرحها وتوضيحها، فها هو يقرنها بالعروس ذات المهر الغالي:

عَرُوسٌ قَدَّرَهَا فِي الْمَهْرِ غَالِي
وَأَيْسَرُ مَهْرَهَا مُهَجُّ الرِّجَالِ (64)

كما يجعل - في موضع ثان - لحظة الوصول إليها شبيهة بلذة العروس بعمرسه:

وَكَُنْ فِي شُرَيْكٍ كُؤَيْسٍ
تَصِلُ بِهَا لِلْحَقِيقَةِ (65)
تَيْتَ مِثْلَ الْعَرِيسِ
إِذْ يَتُّ مَعَ رَفِيقَةٍ

وأغلب الظن أن إحساس الششتري بحاجة المريد الملحة إلى الصورة الحسية دفعه إلى هذا الابتذال (وما كان أغناه عن ذلك)، أو أن إحساسه بضيق عطن اللغة في التعبير عن الشعور باللذة ذات الطابع المادي قاده إلى هذا السبيل. ولعل هذا التأويل ينسجم مع مقولتهم الشائعة "مَنْ ذَاقَ عَرَفَ". وكثير ما يضيق الششتري ذرعاً بالمدرجات الحسية ويشعر بقصورها في التعبير عن المعاني فيضططر إلى تخطي أسوارها وحواجزها باصطناع علاقات لغوية جديدة، أو بمراسلة الحواس وتسميتها بغير مسمياتها أو تحميلها غير وظائفها، كأن يمنح القلب عينا مبصرة، ويقول: إنه وحده يرى الأشياء ويتيقن منها:

لِلصَّادِقِ الْمُحِبِّ	الفَوْزُ بِالْوَطَرِ (66)
وَفِي مَحَلِّ قَرِيبٍ	وَرَدَ بِلَا صَدْرٍ
يَرَى يَغِينُ قَلْبٍ	مَا غَابَ عَنْ بَصَرٍ

يظل الششتري يحتمل عبء البحث وعنته أملا في تحقيق حلمه الأحادي بالوصول إلى الحقيقة والترقي في سلم الكمال لنيل لذة النظر:

وَكَمْ كَوَى قَلْبِي	بِالشَّوْقِ كَيَ (67)
حَتَّى تَبَدَّأَ لِي	مَا فِي الْجُبَى
وَزَالَ عَنِّي	عَيْنُ الْغَطَى

والموشحة عذبة الإيقاع، متمكنة القافية، ذات تتابع نغمي، ودفق شعوري جارف لا تستطيع كبجه أو وقف شلاله الهادر الذي يأخذك مع آهاته الحرى ونفثاته الشجية إلى دنيا لم تعرفها وإلى عالم لم تألفه. والحق أن الياء الساكنة حرف طروب فيه رنة شجية، فصوت الـ "أَيَّ" يكاد يحكي آلام المتصوفة وأثأتهم المتلاحقة، ويتناغم مع قولهم في الإنشاد "حَيَّ حَيَّ". ويبدو أن المتصوفة تنبهوا لهذا الحرف وما به من قيم صوتية ✽. وفي قوله: (ما في الجبي) إشارة إلى مقولة الحلاج التي أثارت عليه الفقهاء: "ما في الجبة إلا الله" يمكننا أن نقول: لقد تميزت موشحات الششتري بإنسانية فذة، ورؤية عميقة،

وروح خفيفة تحلق في السموات العلا دون رغبة في مس الأرض، فضلاً على سهولة ألفاظها ورقتها وعمق معانيها ودقتها، وبعد غورها وكثرة نفائسها.

الخاتمة

- كشفت الدراسة عن جوانب خفية في شخصية الششتري وفي تصوفه، منها: قلقه النفسي وحيرته الفكرية، فقد بدأ حياته في ركب التصوف السني، ثم آمن بمذهب ابن عربي حتى إذا التحق بابن سبعين قرت بلبله وصفت وساوسه.
- إذا كان ابن سبعين هو أول من قال بنظرية الوحدة المطلقة فإن الششتري هو من نشرها وأذاعها، فلولا سلاسة موشحاته، وبديع نظمه لما تهيأ للنظرية الشيوع والبقاء. في مقابل ذلك كان تأثير المدينية في أدبه ضعيفاً، ففي مجموع موشحاته التي بين أيدينا لم نظفر إلا بأثر ضنين.
- بحثت موشحات الششتري قضية الألوهية، وكشفت عن حيرة الإنسان في بحثه الدؤوب وصولاً إلى خالقه. كما درست قضايا أنطولوجية (الوجود والفناء وحاولت تفسير الاسم الأعظم (الله) اعتماداً على التأويل الباطني للحروف.
- لم يختلف الششتري على نهج رصفائه المتصوفة في القول بالحقيقة المحمدية والاعتماد على عنصرَي الخمر والغزل في التعبير عنها.
- إن مهمة إبلاغ المعاني الصوفية لاسيما للمريدين (وهم في الغالب من العامة) صعبة ومعقدة وغير متيسرة، إلا لمن أوتي بسطة في البصيرة وموهبة فذة، ولعل هذا ما توفر لوشاحنا؛ فمعظم صوره جاءت بسيطة لدرجة تجعل الساذج يظن أنه يحسن مثلها.

الهوامش:

❦قلت: "يصر معظم متصوفة الأندلس على الارتداد إلى القبلية العربية (فالششتري نميري وابن عربي طائي) مع أن الأندلسيين قد نبذوها منذ قرون، وأحلوا محلها النسب إلى مدنهم وقراهم (البلنسي القرطبي الغرناطي)".

(1) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج2، ص269.

(2) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص54.

(3) ديوان أبي الحسن الششتري (المقدمة)، ص8.

(4) نفح الطيب، ج2، ص269.

(5) الديوان (المقدمة)، ص8

(6) الإحاطة في أخبار غرناطة، ج4 ص206.

(7) السابق نفسه، ج4، ص206، نفح الطيب، مج2، ص385.

(8) السابق نفسه، ج4، ص205، نفح الطيب، مج2، ص384.

(9) الديوان (المقدمة)، ص12

(10) نفح الطيب، ج2، ص386.

(11) الإحاطة في أخبار غرناطة، ج4، ص216.

(12) تاريخ الأدب العربي، ج5، ص135.

(13) الديوان، ص136.

(14) الديوان (المقدمة)، ص8.

(15) الإحاطة في أخبار غرناطة، ج4 ص206.

(16) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآيات 76-78.

(17) الديوان، ص197.

(18) الديوان، الصفحة نفسها.

(19) الديوان، الصفحة نفسها.

(20) الديوان، ص243.

(21) الفتوحات المكية، ج1، ص148-149.

✽ يؤكد ذلك قول الششتري - بوضوح - في إحدى أزجاله: "أَنْتَ هُوَ الْأَيْفُ وَالْأَحْرَفُ فِي وُجُودِكَ
انْحَسَارُوا" و"الْأَيْفُ وَاحِدُهُ كَلُّوا وَالْحُرُوفُ مِثُّوا ظهرت" انظر: الديوان، ص159.

(22) الديوان، ص135.

(23) الديوان، الصفحة نفسها.

(24) نقلًا عن ظهر الإسلام، ج2، ص79.

(25) نقلًا عن تكوين العقل العربي، ص208.

(26) الديوان، ص160-161.

(27) الديوان، ص161.

✽ درج الششتري علي مخالفة ناموس الموشحات باستخدامه - في كثير من موشحات - عامية
الأندلس في غير موضعها المسموح به (الخرجة). كأن يقول مِتَّكَ بدلا عن مِئِكَ، وهُـ بدلا عن
هو، ولس بدلا عن ليس، وقلَّبُوا بدلا عن قلبه. ونَشْرَبْ بدلا عن اشرب. والأخيرة تشبه لهجة أهل
الإسكندرية بمصر المحروسة. للتوسع في خصائص اللهجات الأندلسية انظر كتاب عالم
الأندلسيات الكبير أ.د.عبد العزيز الأهواني "يرحمه الله" الزجل في الأندلس، ص7 وما بعدها.

(29) الديوان، ص255.

(30) ظهر الإسلام، ص79.

(31) الديوان، ص129.

- (32) الديوان، ص352.
- (33) الديوان، ص221.
- (34) رسائل ابن سبعين، ص11.
- (35) الديوان، ص151.
- (36) الديوان، ص287.
- (37) الديوان، الصفحة نفسها.
- (38) الديوان، ص223.
- (39) الديوان، ص223.
- (40) رسائل ابن سبعين، ص11.
- (41) الديوان، ص366.
- (42) البدء والتاريخ، ج 5، ص 26.
- (43) التصوف في الشعر العربي، ص 346.
- (44) المدائح النبوية من الصرصري إلى البوصيري، ص 20-21.
- (45) الديوان، ص 359.
- (46) الديوان، ص 160.

عَنْ لِي خَاطِرٍ وَأَنَا أَقْرَأُ هَذِهِ الْأَبْيَاتِ أُرَدَّتْ أَنْ أَشْرَكَ الْقَارِئُ فِيهِ. فَمُحَمَّدٌ اسْمٌ يَتَكُونُ مِنْ خَمْسَةِ أَحْرَفٍ (إِذَا فَكَّ تَضْعِيفُ الْمِيمِ). فَإِذَا ضَرَبْنَاهَا فِي نَفْسِهَا اسْتَحَالَتْ إِلَى خَمْسَةِ وَعِشْرِينَ حَرْفًا، وَهَذَا هُوَ عَدَدُ الرِّسْلِ كَمَا هُوَ مَعْرُوفٌ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ، فَكَأَنَّ صَاحِبَنَا أَرَادَ أَنْ يَقُولَ بِبَاطْنِهِ إِنَّهُ أَفْضَلُهُمْ وَأَوَّلُهُمْ وَآخِرُهُمْ، أَمَّا أَفْضَلِيَّتُهُ فَثَابِتَةٌ وَغَيْرُ مَجْهُودَةٍ، وَأَمَّا أَوَّلِيَّتُهُ فَالْمَقْصُودُ بِهَا وَجُودُهُ الْأَوَّلُ، وَأَمَّا آخِرِيَّتُهُ أَوْ خَاتَمَتُهُ لِلرِّسْلِ فَأَمْرٌ مَعْرُوفٌ. وَلَعَلَّ هَذَا قَدْ يَفْسِرُ لَنَا قَوْلَهُ: حَرْفُهُ ضَرْبٌ فِيهِ حَرْفٌ مِثْلًا. كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَقْصَدُهُ حَرْفُ الْمِيمِ الْمَشْدُدِ الَّذِي إِذَا فَكَّ تَضْعِيفُهُ اسْتَحَالَتْ إِلَى عِنَصَرَيْنِ أَصْلَهُمَا وَاحِدٌ، وَهَذَا أَيْضًا صَالِحٌ لَتَفْسِيرِ الْوُجُودِ الْمُحَمَّدِيِّ (قَدِيمُهُ وَجَدِيدُهُ).

- (47) الديوان، ص 145.
- (48) ديوان أبي نواس، ص 411.
- (49) الديوان، ص 145.
- (50) الديوان، ص 121.
- (51) الديوان، ص 101.
- (52) الديوان، ص 335.
- (53) الديوان، ص 120.
- (54) الديوان، ص 320.
- (55) الديوان، الصفحة نفسها.
- (56) الديوان، الصفحة نفسها.
- (57) الديوان، ص 241.
- (58) الديوان، ص 254.
- (59) الديوان، ص 103.
- (60) الديوان، ص 95.
- (61) الزجل في الأندلس، ص 57.
- (62) الديوان، ص 233.
- (62) الديوان، ص 176.
- (63) الديوان، ص 328.
- (65) الديوان، ص 200.

(66) الديوان، ص136.

(67) الديوان، ص351.

❦ قلت: وقد ولع المتصوفة قديما وحديثا بهذا الحرف، فها هو ابن الفارض ينظم عليه قصيدته:

سَائِقُ الْأَطْعَانِ يَطْوِي الْيَدَ طَيِّ
مُنْعِمًا عَرَّجَ عَلَى كُتُبَانِ طَيِّ

ومما يقوي هذا الاعتقاد ما نظمته - بالعامية - المادح السوداني الشيخ حاج الماحي "رحمه الله":

صَلَا وَسَلَامًا عَلَى نَبِيِّ ضَنَانِي شَوْفُو وَشَوَانِي شَيِّ
الحرف إلا أن به عيباً هو قلة مواد اللغوية مما يدفع كثيراً من الناظرين فيه إلى قطع كلمة القافية قبل إتمامها على نحو ما مرّ بنا في قوله (الْيَدِي وَالْجَبِّي) بدلا عن اليدين والجبّة.

المصادر والمراجع

- الإحاطة في أخبار غرناطة، لسان الدين بن الخطيب، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، مصر، طبعة 1997.
- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ابن عجيبة الحسني، تقديم ومراجعة محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- البدء والتاريخ، المقدسي، اعتناء كلمان هوارد، باريس، طبعة 1916، ج5.
- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ترجمة د. رمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- التصوف في الشعر العربي، د.عبد الحكيم حسان، القاهرة، الأنجلو المصرية، طبعة 1954.
- تكوين العقل العربي، د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة، بيروت، طبعة 1994.
- ديوان أبي نواس، شرحه وضبطه وقدم له علي فاعور، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت 1994.
- ديوان الششتري. تحقيق د. علي سامي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1960.
- رسائل ابن سبعين. عبد الحق بن سبعين، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية، القاهرة، طبعة 1965.
- الزجل في الأندلس، د.عبد العزيز الأهواني، القاهرة، معهد الدراسات العربية، طبعة 1967.
- ظهر الإسلام، أحمد أمين، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- الفتوحات المكية، ابن عربي، تحقيق د.عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، د.ت.
- المدائح النبوية من الصرصري إلى البوصيري، د.مخيمر صالح، دار ومكتبة الهلال، عمان، الطبعة الأولى، 1986.
- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.